

Horváth Márk – Lovász Ádám

## Romok és szellemek Egy kísértetjárta fenomenológia felé

**A** mikor a materialitásról beszélünk, elkerülhetetlenek bizonyulnak a mély negativitásról és romosodásról szóló gondolatok. Mindaz, ami a világban megnyilatkozik, rothadáson keresztül eltűnésre ítéltetett. Esszénk témája a romok fenomenológiai interpretációja, valamint általánosságban a hiányos jelenlétek filozófiai tematizálhatóságának kérdése. Nem csupán szociológiai szempontból kívánjuk megvizsgálni a posztindusztriális korhadást, feloldódást, bomlást, hanem kifejezetten fenomenológiai szemmel kívánunk közelíteni a jelenség felé. Számos szerző – társadalomtudományi értelemben – kitűnően vizsgálta a posztindusztriális jelenséget az 1989 utáni posztkommunista térségben.<sup>1</sup> Saját vizsgálódásunk nem kívánja tovább szaporítani a társadalomtudományi diskurzusok túltermelését. Sokkal inkább közelebb kívánjuk hozni magukat a korhadó dolgokat az olvasóhoz. Jelen esszé nemcsak pusztá leírás akar lenni, hanem egyben a romok autenticitásának megidézésére tett kísérlet is.

### *A romok hantológiája*

A korhadás, korosodás jelensége sajátos *hantológiát* termel ki magából, és ezen hiányos jelenlét az, ami a tanulmány voltaképpen tárgyát képezi. Jacques Derrida kérdése fontos kiindulópontként szolgálhat számunkra: „*Mi egy fantom? Mi egy kísértet ténylegessége, avagy jelenléte, valamié, ami éppoly kevésbé ténylegesnek, éppoly virtuálisnak, éppoly inkonzisztensnek tűnik, mint egy szimulakrum?*”<sup>2</sup> A hantológia mint konceptualizációs eszköz lehetővé teszi, hogy felfogjuk az üresség olyan modalitásait, amelyek nem adják magukat a konvencionális felfogásmódoknak.<sup>3</sup> Egy ilyen episztemológiai stratégia természetesen önmagát sem privilegizálhatja, hanem mindig nyitottan kell viszonyulnia a különböző megismerési módokhoz irányában. Tehát a hantológiai interpretációs mód episztemológiai szerénységet

<sup>1</sup> Egy különösen izgalmas interdiszciplináris példáért lásd WILLIAMS, 2013.

<sup>2</sup> DERRIDA, [1993]. 20.

<sup>3</sup> DERRIDA, [1993]. 20.

is követel. A szinguláris tér- és helybéli objektumok romosodása a multiplicitást termeli ki, olyan feloldódásokat, amelyek működésképtelenként leplezik le a teleológiákat, beleértve a haladás szükségszerűségébe és elkerülhetetlenségébe vetett huszadik századi ideológiákat.

Felmerül azonban a kérdés, hogy a hantológia vajon szükségképpen feltételezi-e a hiányt mint tiszta negativitást? Nem feltétlenül szükséges negatívumként tekintenünk a hiányos jelenlétekként aposztrofált létezőkre. Amint Liviu Chelcea román antropológus megjegyzi, „*a destrukció pillanatát rövidesen követi a deterritorializálódott anyag újjárendezése*”.<sup>4</sup> Chelcea terepmunkájában egy bukaresti acélgár törmelékét vizsgálta. A bezárt üzem romhalmaza nemhogy elhagyatott hely volna, hanem alsó osztálybeli családok sokaságát vonzza, akik nyomorúságos megélhetést igyekeznek nyerni a materializált hiányból, a gyár szétszóródott darabjaiból. Derrida a *hantológia*, vagyis kísértettan kifejezésen egy olyan episztemológiai megközelítésmódot ért, amely komolyan veszi a társadalmi életben fellelhető kísérteteket. A kísértet már a pusztá jelenlétén keresztül is túlkódolja azokat a hálózatokat, amelyekbe foglaltatik. Az említett gyárepület nem hiányzik teljes mértékben Bukarest társadalmi életéből; egyfajta furcsa, mondhatnánk akár úgy is, hogy „*queer*” vonzerőt gyakorol a környékbeli emberekre, évekkel a bezárását követően is. Chelcea a materialitásnak ilyen típusú szubaltern alkalmazásait városi bányászatnak (*urban mining*) nevezi.<sup>5</sup> A hegemonia hiánya, a termelési rendszer működésképtelensége újfajta produktivitást tesz lehetővé. A termelés leállása folytán lehetővé váltak „*új felhasználási módok és eklektikus tájképek*”.<sup>6</sup> Amennyiben a társadalmi jelenségeknek és városi tájagnak a hiányos jelenlétekké (vagy – Derrida kifejezésével élve – kísértetekkel) való telítettségét kívánjuk megvizsgálni, meg kell haladnunk magát a jelenlét/hiány kettősséget is. Derrida hangsúlyozza, hogy a hantológia „*tágabb és hathatósabb [...], mint egy létontológia vagy léteszme*”.<sup>7</sup>

Önmagunkat is meg kell nyitnunk a társadalmi mező elhagyatottsága előtt. Más szóval, zárójelbe kell helyezzük a létezők létének feltételezését annak érdekében, hogy a kísérteties fenomének szóhoz juthassanak. A *funkciótlan*, tehát a funkcionális köréből kiesett épületek jellemzője, hogy a deviáns társadalmi aktorok játszótereivé lényegülnek át. Ágensok sokasága, az alulprivilegizált gyerekek, „*a nedveség, a baktériumok, a vegyszerek, a patkányok, a madarak, a szél – ezek mind átalakítják az anyag minőségeit, leplezve ezáltal azon mítoszt, mely szerint a dolgok fennálló, diszkrét entitások volnának*”.<sup>8</sup> Caitlin DeSilvey és Tim Edensor esszéjének címét parafrázeálva „*számolnunk kell a romokkal*”, ezen peremvidékre szorult, ám ugyanakkor saját társadalmisággal rendelkező korhadt, fantom-létezőkkel, valamint ezek lenyomataival. Miután egy hálózatból távozik az addigi szuverén – a bukaresti példában a szocialista nehézipar –, tervezetlen felhasználási módok jelentkeznek, és elfoglalják a deterritorializált romokat. Derrida a hantológia által feltárható heterogenitást olyan semleges, üres térbeliségként említi, amelyben a hiányosság túltengése

<sup>4</sup> CHELCEA, 2015.

<sup>5</sup> CHELCEA, 2015.

<sup>6</sup> CHELCEA, 2015.

<sup>7</sup> DERRIDA, [1993]. 20.

<sup>8</sup> DESILVEY–EDENSOR, 2013. 477.

ambivalenciával terhelt módon jelentkeznek: „...maga ez a közeg sem nem élő, sem nem holt, sem jelenlévő, sem távollévő, kísértetiesül. Nem rendelődik alá az ontológiának, a létező levéséről vagy az élet és a halál lényegéről szóló veszélynek.”<sup>9</sup>

A társadalmi térnek egy fontos aspektusa a demarkációs vonalak eredendő elmosódottsága. A modernitással szemben a korhadt, szétrohadt, kudarcot vallott modernitásban „a határvonal a nyilvános és a magánjellegű között, mely a politikum azonosítását lehetővé tenné, szüntelenül elmozdul, és bizonytalanabb, mint valaha”.<sup>10</sup> A helyszínek (sites) Edward S. Casey megközelítésének értelmében már eleve nem-helyek: a világnak olyan deterritorializált területei, amelyek kiestek az emlékezetből.<sup>11</sup> Casey az emlékezetnek a technológiai infrastruktúrába való beágyazódását olyan totális elidegenedésként értelmezi, amely az emlékezetet dermedtté, élettelené lényegíti át.<sup>12</sup> A helyszín – a hellyel szemben – deterritorializálja és lerombolja az emlékezetet. Nem lehetséges emlékezet egy olyan társadalmi térben, amelyet a destabilizált, fraktalizált áramlások határoznak meg, mivel „az emlékezet tekintetében a térben való rögzítettség egyenértékű a helyhez való rögzítettséggel”.<sup>13</sup> Casey filozófiájában az emlékezet helyhez rögzített, ám élő képződmény. A helyszín olyan helybéliség, amely „legyalulásra” került, olyan tér, amely „monoton módon utat enged az építkezésnek és egyéb emberi tevékenységeknek”.<sup>14</sup> A helyszín: lapossá átdolgozott hely, olyan hely, amelyből hiányzik a helybéliség, amely a hatalom el-tárgyiasító tekintete számára átjárható és átlátható; ezen hatalom pedig „egyszerre homogén és szegmentált”.<sup>15</sup>

A romosodás és korhadás nemcsak működésképtelenné teszi a hatalmat, hanem utat engednek a heterogenitásnak, olyan multiplicitásoknak, amelyek kísértve vannak a hiányzó hegemoniák által. A posztszovjet emlékműveket tárgyalva Forest és Johnson három lehetséges sorsot azonosít a történelem által hátrahagyott, ám továbbra is telített helyszínek kapcsán: *kooptálás/dicsőítés, elhagyatottság és vitás-ság*.<sup>16</sup> Saját abszontológiai/hantológiai szempontunkból a romos objektumokat legfőképp a második fogalommal, az elhagyatottsággal illelhetnénk. Az elhagyatott helyszínek olyan területek, „amelyek szó szerinti vagy szimbolikus értelemben eltörlésre kerültek a társadalmi mezőből, vagy az aktív lerombolás következtében, vagy az állam általi elhanyagolásuk okán”.<sup>17</sup> Bármennyire is hasznosnak tűnhet első olvasatra e fogalom a romok vonatkozásában, szükségesnek tartjuk hangsúlyozni az episztemológiai kategóriák összezavarásának fontosságát, a megkülönböztetetlenség egy olyan *mélange*-át eredményezve ezáltal, amely sikeresen lemintázza a valóság tényleges rendezetlenségét. Nem arról van szó, hogy Forest és Johnson fogalomalkotási hibát követtek volna el, hogy a helyszínek ténylegesen, ontológiai értelemben ne lennének felhasználva, elhagyatva vagy vitatva. Arról van szó, hogy e fogalmakat ki

<sup>9</sup> DERRIDA, [1993]. 60.

<sup>10</sup> DERRIDA, [1993]. 60.

<sup>11</sup> CASEY, 2000.

<sup>12</sup> CASEY, 2000. 5.

<sup>13</sup> CASEY, 2000. 215.

<sup>14</sup> CASEY, 1998. x.

<sup>15</sup> CASEY, 1998. 184.

<sup>16</sup> FOREST-JOHNSON, 2002. 525.

<sup>17</sup> FOREST-JOHNSON, 2002. 525.

kell bővítenünk, és el kell mosnunk a köztük lévő határvonalakat. Tézisünk szerint mindhárom fogalom egyszerre igaz minden egyes létező helyszínre, minden körülmények között. Míg valóban elmondható, hogy szimbolikus értelemben a tájak textuális jelentései „szándékosan manipulálva vannak politikai érdekek előmozdítása miatt”,<sup>18</sup> a lerombolt emlékművek pedig kizáródtak a politikai mezőben való aktív részvétel lehetőségéből, a helyszínek felhasználási módjai semmilyen módon nem korlátozódnak az emberi aktorokkal való relációikra.

A dolgok felületei mindig gazdagabbnak bizonyulnak, mint ahogy első ránézésre tűnnek. Ebből adódóan a Casey által felvetett hely/helyszín (*place/site*) distinkció csupán korlátozott érvényűnek tekinthető. A létezők felületei alatt mindig találhatunk rejtett jelenléteket, olyan munkavégzési formákat, amelyek az emberi felfogóképesség határain túl leledzenek. Mikroorganizmusok küzdenek megélhetésükért pocsolókban, darazsak rendezkednek be elhagyott tetőtérfelületeken, gazok verekedik át magukat téglakerítéseken, kinőve a kudarcot vallott emberi intencionalitások épített nyomaiból. Még a romos társadalmi térbeliség is szó szerint lélegzik a szociabilitások és vitalitások megannyi formáján keresztül. Tim Edensor ragyogóan ír *zöld összevisszaságról*, amely betakarja a romokat, és „fokozatosan szövi be azokat a területeket, ahol a fényviszonyok és a tér megengedi a növekedését, egyre inkább eltörölvén a határvonalakat kint és bent között”.<sup>19</sup> Az olyan dualista fogalmak, mint Casey hely/helyszín dichotómiája vagy Marc Augé hely/nem-hely distinkciója, nem fedik le a létezők multiplicitásait, és kevésbé alkalmasak az olyan egzisztenciális nyitottságok megragadására, amelyek az emberi jelenlétek eltávolodása következtében jelentkeznek.<sup>20</sup>

Ezen teoretikus hiányosságra hívja fel a figyelmet Dylan Trigg: a dualisztikus episztemológiai gyakorlatok eredendően hajlamosak „elkerülni azokat a finom, kétértelmű határmezsgyéket, amelyek ténylegesen fennállnak a különböző helybéliségek textúrái között”.<sup>21</sup> Az abszontológiának, amennyiben el kívánja kerülni a leegyszerűsítő beszédmódot, és nem kíván a valóságtól elidegenedett diskurzussá merevedni, mindig figyelembe kell vennie a jelentéstartalmak határtalan sokféleségét. Szüntelenül figyelemmel kell kísérnie a sokféle és változatos valóságtartalmakat, amelyek mindig telítik az elhagyatottként, elhanyagoltként vagy akár eltöröltként aposztrofált társadalmi tereket is. Még az eltörlés, legyalulás sem valósul meg maradéktalanul. Minden körülmények között megmarad valami, egy titkos földalatti erő, amely a felszíni rétegződések alatt bújjik meg, várakozván az előbukkanás idejére, amikor már eltűnt az ipari szennyeződések. Trigg amellet érvel, hogy el kell hagynunk az elhagyatottság képzetét, mivel „a hely hiánya” nem vonja automatikusan maga után „a nyers térbeliség képződését”.<sup>22</sup> A tér mindig telített, tele van rendetlen ágenssekkel. A romosodás erős értelemben vett lehetetlenségéről beszélhetünk; magának a lehetetlennek a teresedése, testet öltése. A romosodásnak egy fontos aspektusát emeli ki Edensor, amikor az úgynevezett *inoazív fajok* behatolásáról és elszaporodásáról értekezik. Ezek a rendetlen, deviáns szereplők, mint a gazok,

<sup>18</sup> FOREST-JOHNSON, 2002. 526.

<sup>19</sup> EDENSOR, 2005. 43.

<sup>20</sup> AUGÉ, [1992].

<sup>21</sup> TRIGG, 2012. 119.

<sup>22</sup> TRIGG, 2012. 119.

problematicusak, legfőképpen a rendteremtésben és a vélt rend fenntartásában érdekelt uralmi viszonyok számára.<sup>23</sup> A deviáns lények – mint például a gazként azonosított növények – összeomlasztják a distinkciókat *házi*sított és *vad* természeti formák között. Beférkőznek olyan helyekre is, ahol nem várt vendégekként bukannak fel, ahol szó szerint nem kellene jelen lenniük. Mivel a különböző élőlények eleve „*hajlamosak kimozdulni közvetlen környezetükből*”, a marginális/marginalizált élőlények különösen képesek beszennyezni a mesterségesen normalizált, megtisztított városi teret.<sup>24</sup> Nemcsak a gazoknak nyújtanak a romok menedéket, hanem vadállatok számára, beleértve a városiasodott vadállatokat is.

### *Deviáns térhasználati módok*

Clare Palmer megközelítése szerint a városiasodott vadállatokat az emberi intencionalitásoktól való elkülönülésük, különállóságuk definiálja. Szemben azokkal az állatokkal, amelyek már az emberi jóakarattól váltak függővé, a városi vadállatok, miközben emberek mellett élnek, sőt, maguk is a városiasodás, a városok terjeszkedésének termékei, mindeközben radikálisan *Másokként* viszonyulnak az emberi jelenlétekhez.<sup>25</sup> A városi terjeszkedés rendetlen peremvidékeinek lakói anélkül, hogy függenének az emberektől. A húség szabálya, amint azt Charles Taylor kifejti, megköveteli tőlünk a gondoskodást az olyan lényekről, amelyek a mi jelenlétünkől függenek.<sup>26</sup> Viszont valóban olyannyira függene tőlünk a környezetünk? A városi vadállatok arról tanúskodnak, hogy távolról sem oly bizonyos az a vélt kölcsönösség, amellyel hajlamosak vagyunk felruházni a környezetünket és saját életvilágunkat. Kiderül, hogy még a sajátként elgondolt életvilágunk sem a miénk, mivel olyan alteritásokkal van tele, amelyek redukálhatatlanok az emberi jelenlétekre.

Annak ellenére, hogy az állatok urbanizációja elgondolhatatlan volna antropomorf működésmódok híján (minden egyes város alapvetően emberi eredetű intencionalitások materializációjának tekinthető), fordított esetben már kevésbé lehetünk bizonyosak. Csernobil úgynevezett kizárési zónáján belül a vadvilág él és virul. Egy helyszíni beszámolóban olvashatunk a farkasok ordításáról: „*egy primordiális tapasztalat volt, olyan tapasztalat, amelyet az emberiség többsége nem érezhetett több tízezer éve. Olyan korszakból való ez, amikor még az emberek alkották a prédát.*”<sup>27</sup>

Primordiális tapasztalatban részesülni annyi, mint visszalépni egy olyan temporalitásba, amelyben veszélyeztetve vagyunk, és kénytelenek vagyunk megállapodni. Egy elhagyatott posztszovjet város otthont ad olyan félelmetes állatoknak, amelyekről az a hír járta, hogy mindörökké eltűntek; vérszomjas farkasok életvilágává vált a hajdanvolt élhető szocialista város. Kizáródtak az emberek, és visszafoglalták ősi helyüket a farkasok. A csernobili példa tanulságos, mivel a kizáródottság kétértelműségét is jól szemlélteti: egy létező kizárása felgyorsítja

<sup>23</sup> EDENSOR, 2005. 46–47.

<sup>24</sup> EDENSOR, 2005. 47.

<sup>25</sup> PALMER, 2003. 70–71.

<sup>26</sup> PALMER, 2003. 74.

<sup>27</sup> *Washington Post*, 2015.

más létezők elterjedését, szétszóródását a kiüresedett hálózatban. Alan Weisman kószáló farkasfalkákat vizionál az elerdősödött, poszthumán Central Parkban.<sup>28</sup> Sajnálatos módon nem minden lény számára volna előnyös az ember után világszakszak elérése, mivel „a látszólag verhetetlen csótány, egy trópusi importéllény, már rég halálra fagyta a fűtetlen lakóépületekben. Felhalmozódó szemét híján a patkányok halálra éheznek, vagy áldozatul esnének a kiégett felhőkarcolókban fészket rakó ragadozó madaraknak.”<sup>29</sup>

A fentiekhez hasonló, az emberi jelenléttől függő állatokon kívül számtalan olyan lény létezik, amelynek nincsen szüksége az emberi jelenlétekre, sőt, egyenesen hasznára volna, ha az emberi elem kiiktatódná. E körülménynek Weisman – aki számtalan példáját sorolja fel annak, hogy milyen forgatókönyvek valósulhatnak meg annak esetén, ha az emberek valamilyen oknál fogva eltűnnének a Földről – tudatában van. A Koreában található demilitarizált zónában például számos olyan faj található, amelyet már kihaltak vélnek a Koreai-félsziget egyéb területein.<sup>30</sup> Az emberi relációk kizáródása nem vezet el (ilyen esetekben sem) a helybéliség elszegényedéséhez. Az emlékezet több mint térbeli képződmény, míg a tapasztalat már eleve belénk vésődik a helybéliségünk révén; semmi sem igazolja azt a sajnálatos filozófiatörténeti vélekedést, mely szerint az emberi tapasztalás kitüntetett volna a tapasztalás különböző modalitásai közül. Saját tapasztalataink egy bizonyos aspektusát képezik a tapasztalásmódok és nyitottságok struktúrájának.

A romosodás mindenesetre tartalmaz valamilyen nyugtalanító furcsaságot. A haladás – írja Trigg – „a feloldódásba torkolló racionális tudat mozgásaként azonosítódik” a romosodásban.<sup>31</sup> A rom csendje arra emlékeztet, hogy a racionalitás nem rendelkezik a valósághoz való hozzáférés monopóliumával. Saját gondolataink nem képezik a világ középpontját. A romok hatékony emlékeztetőjelei a semmiség különböző formáinak, makacs jelenvalóságának; a hiányos múltbeliségek időben elnyúlnak, és emlékeztetnek az erőszakos történelmi traumák nem múló jelenlétére.<sup>32</sup> Mihelyt kivonul a hálózatból a ráció, különösen a haladásba vetett hitből táplálkozó progresszív ész, a fenyegető semmiség nyilatkozik meg, egy olyan semmi, amely saját ön-elhagyásunk is egyben. Trigg megfogalmazásában „az elhagyatott hely, amelyet a racionalitás eltávolítása tesz lehetővé, olyan speciális terminusként munkálkodik, amelyben a csend tetet öltése és a semmiség együttesen jelentkezik”.<sup>33</sup>

Ebben az ambivalens mezőben keveredik a történetiség a rothadással: olyan házasságot alkotnak, amely áthágja a létezés és az elmúlás közti határvonalakat.<sup>34</sup> Egy ősi mezopotámiai mítosz szavaival élve „a puszta ember napjai meg vannak számolva; bármi, amit tesz, ő csupán szélfuallat marad”.<sup>35</sup> A sivatagi szelek eltávolítják a saját létünk stabilitásába és megkérdőjelezhetetlenségébe vetett bizalmunkat. A haladás Trigg pesszimista nézetében nem több mint a „megkövesedett, megrögzült nosztalgia”

<sup>28</sup> WEISMAN, 2007. 36.

<sup>29</sup> WEISMAN, 2007. 36.

<sup>30</sup> WEISMAN, 2007. 189.

<sup>31</sup> TRIGG, 2006. 95.

<sup>32</sup> TRIGG, 2006. 96.

<sup>33</sup> TRIGG, 2006. 95.

<sup>34</sup> TRIGG, 2006. 97.

<sup>35</sup> TRIGG, 2006. 97.

felszámolása, amelyből hiányzik minden pozitív érték.<sup>36</sup> Csendes szobában létezni maga a gyászos üresség. Tartalom híján a csend mégis játékba hoz olyan affektívításokat, amelyek destabilizálják az addig fontosként, sőt, nélkülözhetetlenként elgondolt episztemológiai és ontológiai kategóriákat. A rom csendje abszolútum-má emelkedik, mindazt, ami pedig a háttérre alkotta, előtérbe helyezi.<sup>37</sup> A csendben a mélység jelentőségteljesége nyer új relevanciát. Pulzáló, sötét jelenlétével, a feloldódással veszélyezteti a létezőket a bennük/alattuk/körülöttük fellelhető mélység.

Ugyanakkor a szegény állandó lehetőségével is számolnunk kell. Forest és Johnson példaként említi a Központi Lenin Múzeum esetét, amelynek egy része rövid ideig otthont adott egy bedőlt piramisjáték irodájának.<sup>38</sup> A múlt sajátos, kísérteties módon viszonyul a fenti esetben is a jelenhez. A jelentés nemcsak emberi konstrukció, hanem gazdag dimenzionalitást kölcsönöz mindazon objektumoknak, amelyek belegabalyodnak a keringési pályájába, az emberi intencionalitásoktól függetlenül is.<sup>39</sup> Bensőséges módon tenyésztődik a jelentés, és ebből a múlt nem akaró produktívásból eredeztethető minden jelen nyugtalanító jellege. A freudi értelemben vett nyugtalanító különösség (*das Unheimliche*) legfőbb jellegzetessége az, hogy az elmúlt létező tovább él bennünk, „*valamely hátborzongató celluláris vagy genetikus emlékezet alakjában*”.<sup>40</sup>

Lenin – annak dacára, hogy a pincében felejtette a történelem – mégis maga alá temeti a befektetők álmait, és anyagi csődöt hoz az újkapitalista piramisjátéokra, amely baljós módon az ő nevét viselő múzeumban rendezkedett be. Az emlékezet sokkal fluidabb képződmény, semmint, hogy konkrét helyhez köthessük. Casey már jelzett álláspontjával szemben el kell vetnünk azon gondolatot, mely szerint az emlékek „*konkrét helyek után kutakodnak, amelyeket belakhatnak*”.<sup>41</sup>

Bizonyos alkalmakkor nem érzékelünk többet, mint alig észrevehető visszhangokat, nyirkorgásokat, fák tetejéről tovaterjedő madárszót, szétesett téglafalakra hulló esőcseppek kopogását. A hantológiai kvázi töröltég által átszínezett affektivitás egy olyan eltűnést, ontológiai negativitást alkot, amely krónikusan destabilizálja az önazonosságunkba vetett hitünket is. Romok között sétálva, a kategorizációk instabilitásának megannyi bizonyítékát tapasztalhatjuk, beleértve saját identitásunk mentális konstrukcióit, önkonstitutívként elgondolt képzeiteinket is. Minden identitás bizonytalan, és egy sincs, amely ne volna kétértelmű. Még az olyan, látszólag mindennapi létezők is rendelkeznek rejtett üzenetekkel, mint a kilazult téglák, amelyek felszabadultak az emberi struktúrákba való erőszakos bennefoglaltságuktól. Chelcea „*a téglafalak fokozatos eltűnését*” egyenesen a környező házak előtt „*tornyosuló, elszállításra és átáramoltatásra váró téglahegyekkel*” azonosítja.<sup>42</sup> Noha a városi bányászatot szociológiai értelemben a szegény, kirekesztett családok mellékfoglalkozásaként gondolhatjuk el (és ebben nem is tévednénk nagyot), más módon

<sup>36</sup> TRIGG, 2006. 96–97.

<sup>37</sup> TRIGG, 2006. 12.

<sup>38</sup> FOREST–JOHNSON, 2002. 535.

<sup>39</sup> TRIGG, 2012. 147.

<sup>40</sup> TRIGG, 2012. 223.

<sup>41</sup> CASEY, 2000. 189.

<sup>42</sup> CHELCEA, 2015.

is olvashatjuk a téglafalak elbontódását. A városi bányászatnak ugyanis nem csak emberek képezik az alanyait. Nemcsak a munkások várakoznak a téglákra, hanem a téglák is várakoznak saját elszállításukra. A várakozásnak eme mintázata egy passzív társadalmi relációra utal. Olyan, mintha a téglák önmagukat áramoltatnák szét a hálózatokban. Furcsa befolyást gyakorolnak ránk az épületek nyugtalanító maradványai, kontextust kínálva saját mozgásunknak, akár teret is kínálva devianciáinknak.

Mindenütt fellelhető a detemporalizált és dezinkarnált emlékezet által kifejtett vonzerő. Ez a csábítás sokkal hatásosabb, mint valamely retroaktív módon megtisztított és áthelyezett múltbeliség. Tiszta hely helyett a modernitás utáni társadalmi romosodás egy olyan emlékezetként interpretálható, amelyet Arthur Kroker *drón húsnak* nevez, olyan működésmódot értve ezen, amely „mélyen belefúródik a jövőbeli transzszubjektumok elméibe, testeibe és érzelmeibe”.<sup>43</sup> A fúródás sohasem ér véget, mivel mi magunk is kiasztikus módon viszonyulunk a romhoz. Össze vagyunk gabalyodva a romosodással, mint tőlünk elválaszthatatlan folyamattal. A romban fellelhető üvegszilánkok, a graffiti által díszített falak kivonnak bennünket önmagunkból, a szétkorhadt szociabilitás szédítően hátborzongató furcsa ritualitásában. Amint eltűnik a múlt, és megtapasztalásra, átélésre kerül ez az eltűnés, önazonosságunk stabilnak vélt hite is elolvad, és megismerhetővé válik „a különböző tér- és időbeli események diszkontinuus konstellációja”.<sup>44</sup> A hely szövedéke eleve fertőzött, képtelen biztosítani saját jelenlétét; a rom maga egyfajta látens működésképtelenségre mutat, amely minden, még működőképes létezőben rejlik.

### *Romok és karneválok*

Titkos, rejtettnek is mondható azonosság létezik a romosodás és a karneváli jelleg között, amint Gastón R. Gordillo hangsúlyozza, aki monográfiát írt a szubaltern térbeliségek és a romos tájak között kapcsolódási pontokról. Gordillo műve egy argentin kisvárosban, Picquete de Anta-ban játszódik, ahol a főtéren „kiüresedett romok és fák” található, olyan objektumok, amelyek lehetőséget kínálnak a részeg zarándokok és utazók számára ünnepségük folytatására.<sup>45</sup> Edensor is megjegyzi, hogy a romok felügyeletlen helyek is egyben, és akár karneválszerű oázisaivá is válhatnak a transzgresszív tetteknek, a csupasz létezőknek.<sup>46</sup> A romosság melankóliája viszont nem menekülhet a melankólia hatásai alól. Gordillo nézetében a törmelékké zúzódtott építmények akár az emancipáció reményével is kecsgethetnek. A törmelék – szemben a rommal – „potenciálisan aláássa a hely elsőbbségét és azokat a relációkat, amelyeket az utóbbi megtestesít, mivel a magán- vagy állami tulajdont (amint törmelékes állapotba kerül) közös tulajdonná lényegíti át”.<sup>47</sup> Ezen optimista nézettel szemben felvethetjük Gordillonak azon meglátását, mely szerint „a törmelék

<sup>43</sup> KROKER, 2014. 119.

<sup>44</sup> TRIGG, 2012. 187–188.

<sup>45</sup> GORDILLO, 2014. 164.

<sup>46</sup> EDENSOR, 2005. 30.

<sup>47</sup> GORDILLO, 2014. 265.

senkihez sem tartozik”, és önmaga körül egy “kollektív térbeliséget”<sup>48</sup> sugároz szét. A romosság atmoszférája senkihez sem tartozik, egyetlen cselekvőnek sem privilégiuma. Bármily üresnek és szabadnak tűnhet a törmelék, az üressége nem integrálható még a forradalmi igényű politikai projektekbe sem. Ellentétben az elhagyott emlékművel, a törmelékre csak kivételes esetekben rakódnak politikai jelentéstartalmak. A levegő rezgései, a falak csikorgása, az eső csöpögése, amint lefolyik egy olyan metróaluljáróba, amely sohasem fog működni, mindezen fenomének egy hantológia felé mutatnak, a szakadékos létezés irányába.

Mint említettük, nem gondoljuk úgy, hogy a dualitások ontológiai érvénye bizonyított volna. Minden dualizációs folyamatnak kudarcot kell vallania, mielőtt a konkrét valósággal megütközik. A javító szándékú rekatégorizációk és a nosztalgia egyaránt kudarcra ítélt műveletek, mivel a hantológia jóvátehetetlen, és nem átkódolható valamiféle téves romantikus esztétikába. A romos épületbe való belépésünk egyet jelent a véglegesített veszteséggel. Igaz, a rom által elfoglalt helyet képesek vagyunk azonosítani a térképen, biztosak lehetünk abban, hogy ott van. És valóban felbukkan a láthatáron az elhagyott, tönkrement épület. Küszöbén átlépve minden megváltozik. Ráébredünk arra, hogy ténylegesen elvesztünk a használaton kívüliség feketeségében. Ez az elveszettségérzet, a detemporalizáltság érzete, megvilágítja „az anonim szellemek csendes tartózkodását”.<sup>49</sup> Testet öltöttségünk aláássa húsunkat, a tájhoz való kapcsolódásunk felemás, megtört marad, jelenlétünk bizonyosságát pedig megolvasztja a szakadékos létezővel való találkozás, a meghalásra képtelen kísértettel való szembesülés.

Még a dezindusztrializáció sem képes felszámolni a *rozsdáövezetet*. Amint Lynda H. Schneekloth hangsúlyozza, a rendkívül szennyezett Buffalo River térségéről, „a föld ‘elhagyatott’ [Schneekloth kiemelése] annak ellenére, hogy tele van üres épületekkel, rozsdásodó artefaktumokkal és rendezetlenül elterülő élővilággal”.<sup>50</sup> A dezindusztrializált, használaton kívüli társadalmi tér nem tér vissza a „normális” működéshez, a nem problematikus társadalmi felhasználási módokhoz, mivel a posztindusztriális táj fertőzött marad az ipari termelés nyomai által. Ezen szennyezett, elhasználdott területeket szokás *rozsdáövezeteknek* hívni, rendetlen maradátságukból adódóan. Hiányos módon állnak fenn, sokkal tovább, mint azt bármilyen döntéshozó szeretné. A dezindusztrializációt a kormányzatok manapság már a környezetvédelem álcája alatt képesek eladni szavazóiknak, ily módon legitimálva az egyre fokozódó elhagyatottságot. A rendetlen helyek viszont felülbírálják a jelentéstartalmaik uralására, kordában tartására tett emberi erőfeszítéseket. Ezen helyek „rendetlenek és kaotikusak”, mivel „kicsúsztak az olyan, legitimnek tartott konceptuális struktúrákból, mint a tulajdonjog vagy a fenntartási kötelezettség”.<sup>51</sup>

A romosodás hosszú távon minden felhasználási kísérletet kudarcra ítél, akár még a jóvátételre tett igyekezetet is. Rommá válását követően a társadalmi tér még kevésbé redukálható az aktorok egy bizonyos, szűk hányadának intencionalitására.

<sup>48</sup> GORDILLO, 2014. 265.

<sup>49</sup> TRIGG, 2012. 322.

<sup>50</sup> SCHNEEKLOTH, 2007. 257.

<sup>51</sup> SCHNEEKLOTH, 2007. 259.

Az erőszak materiális törmelékei, szétesett anyagai, úgymint a tömegsírok, az erőszak topográfiaiba való folyamatos bedolgozódásáról tanúskodnak.<sup>52</sup> Az elhagyott építmények felkeresése, miközben elmozdítja a stabil énbe vetett bizalmunkat, saját őstapasztalatainkat sűríti, „*elmélyítve ezáltal az általunk lakott helyről való tudatosságunkat*”.<sup>53</sup> Ez a tudatosság mindig a végesség és a hiábavalóság tudata. A Buffalo folyó szó szerint újjáéledt; míg valaha alig akadt benne élet, mára tele van halakkal, igaz, a szennyeződéstől betegek és nyomorultak. Noha súlyosan károsodott, a folyó nem halott, csupán *degradált*.<sup>54</sup>

A rom nem marad csendben, amikor vitatott örökség részévé válik. Épp ellenkezőleg: ilyen esetekben a társadalmi élet hangos összetevőjeként kerül előtérbe. Például az emlékművek hangos részeivé válhatnak a radikális társadalmi átalakulási folyamatoknak, különösen a Föld geopolitikai szempontból turbulens részein. Forest és Johnson a rendszerváltás utáni Oroszország egyik kudarcát az új emlékművek sikeres konstruálásának hiányában látják. A Jelcin-adminisztráció szimbolikus gyengeségét abban érik tetten, hogy teljesen sikertelen volt az említett kormány azon igyekezete, hogy egy, az 1991-es puccskísérletben megsemmisült trolibuszból társadalmilag elfogadott, legitim emlékművet kreáljon.<sup>55</sup> Még egy olyan viszonylag triviális dolog, mint egy trolibusz – egy szimbolikus jelentéstartalmakban (elvileg) szegényes tömegközlekedési eszköz –, jelölheti valamely társadalmi átmenet kudarcosságát, vagy az adott politikai rendszer gyengeségét.

Saját emlékművek híján, a társadalmi rendszerek képtelenek beágyazódni, tartós materiális alapokra szert tenni. A trolibusz nemcsak gyengeségében feltűnő, hanem abban is, hogy makacsul ellenállt azon kísérleteknek, hogy jelentéstartalmakat erőltessenek rá bizonyos politikai szereplők. A moszkvai trolibuszból a Jelcinelnökségnek nem sikerült tartós emlékművet konstruálnia; az objektum esztétikai csúfsága és a jelölni kívánt esemény viszonylagos jelentéktelensége együttesen kizárták az emlékmű sikerét, így 1998-ban eltávolították.<sup>56</sup>

Bőven találkozhatunk fordított esetekkel is. Lenin szobrának levágott feje akár évtizedekkel később is foglalkoztat egész nemzeteket, paranoiákra rájátszó politikusokat. Sőt, azt is mondhatjuk, hogy az egész posztkommunista Európát túlködi a vasfüggöny hiánya. Ez a hiányos jelenlét a társadalmi cselekvőket olyan nyílásokkal látja el, amelyek, noha a szabadság számára engednek teret, éppen-séggel identitáshiányhoz, identitáskrizishez, új egyenlőtlenségek képződéséhez is vezethetnek, sőt – a kelet-európai rendszerváltások esetében – vezettek is.

A termelés hosszú távon lerombolja önmagát, vegyi kifolyásokkal szennyezve félholt folyókat. Schneekloth dialektikus viszonyt azonosít a *rendetlen vadon* és a *robosztus vadon* között.<sup>57</sup> Romboló tendenciáin keresztül az ipari termelés összeolvad a környezetével, olyan rendtelenséget teremtve meg, amely képtelen a robosztus fennmaradásra. A már korábban említett Buffalo folyóban lévő halak az egészségtelenség állapotában rejtőznek a víz alatt. Általánosságban elmondható, hogy

<sup>52</sup> GORDILLO, 2014. 216–217.

<sup>53</sup> SCHNEEKLOTH, 2007. 259.

<sup>54</sup> SCHNEEKLOTH, 2007. 261.

<sup>55</sup> FOREST–JOHNSON, 2002. 541–542.

<sup>56</sup> FOREST–JOHNSON, 2002. 541.

<sup>57</sup> SCHNEEKLOTH, 2007. 262.

a rommá vált létezők mozgásai sem tűnnek el maradéktalanul. Semmisségük az „elrozsdásodott folyosók összetett hálózataiban” ölt testet, „a mozgás és az iparosodott mobilitás” maradványait képezve.<sup>58</sup> Rezonanciák áradnak a romos objektumokból, és annál erősebben visszhangzanak, minél távolabb vannak tőlünk időbeli értelemben.<sup>59</sup> A távolság rosszindulatú rezonanciát bocsát ki magából. Sajátos élőhálólt létmód az övé, egy extratemporális félhalál, melynek komplexitása megfosztja a tárgyiságot minden bizonyosságától. Intersztíciós helyek rejtik maguk alatt a nyomnélküliséget. Az élet élő valóságtartalom, nyersanyag, amely a társadalmiság különböző rétegződései között folyik. Ahelyett, hogy a kísérteties materialitásokat a „normális” materialitásokkal szembenálló entitásokként tételeznénk, fenomenológiai szempontból hibridizálnunk kell ezen kategorizációkat, míg mindkét fogalom feloldódik. Addig kell bomlasztanunk a történetiséget, míg semmi egyéb nem marad az örökkévaló jelenen kívül. Minden megkísértés egyben látogatás is, olyan látomás, amely a létet kiüresíti, inszubsztanciálissá módosítja. „A kísértet – írja Derrida – megjelenni látszik egy látogatás alkalmával.”<sup>60</sup>

Az ilyen látogatások, átjárások egyik világszintből a másik felé, alkalmatlanná, hasznavehetetlenekké teszik a dualitásokat. Képtelenség szegregálni a múltat és a jelent. Ez az egyesülés ugyanakkor nem valamely pozitív értelmű jelenvalóság-hoz, kinesztetikus élményhez vezet, hanem az örökké fennmaradó megtörtséget tudatosítja. A falak összeomlása feletti örömteli ünneplés hamar átadja a helyét a horror-nak, az elkülönülés felbomlásából eredő sötét félelemeknek. Csakis a falak hiánya lehet a falak megléténél elviselhetlenebb. Noha a kísértetek látogatása lehet vendégszerető, „nagylelkű jelenés”, „barátságos látomás”, a legtöbb esetben mégiscsak „kítartó zaklatást, engesztelhetetlen ráakaszkodást” jelent.<sup>61</sup>

Derrida Marxa egy különleges, szinte mizantróp gondolkodó, akit a kommunizmus kísértetei foglalkoztatnak: „Marx kedvelte, utálta, vitája tanújául fogadta, kísértette, gyötörte, megszállta, ostromolta a fantom alakzatát” – állítja Derrida.<sup>62</sup> Hozzátehetjük, hogy nem egészen alaptalanul. A vita, amelyet a maradvány kísértet, a hantológiai temporalitás megnyilatkozásának is tekinthető, amely az eredeti eseményt követően évszázadokkal később is megmarad a történeti traumák által mindörökké megsebzett tájak alakjában. A romos, posztindusztriális tájkép afféle „kísértetjárta tájként” is értelmezhető. A halál Derrida nézetében elkerülhetetlenül nyitott az elsajátításra, mivel az elsajátításnak mint műveletnek „általában feltétele a másik és a másik halott, a többi mint egy halott, a halottak nemzedéke. S ami az elsajátításról elmondható, az érvényes a szabadságra, a felszabadításra vagy emancipációra is.”<sup>63</sup> Egyedül az alteritás eltemetését követően nyilatkozhat meg a lét nyíltsága a végtelenül destruktív elsajátítás előtt. Végtelenül újrahazsnosítva, a konfigurációk egyre fokozódó mértékben széthullanak.

Ezen a ponton vissza kell térnünk a romosodás és a trauma relációira. Gordillo bírálata tárgyává teszi a romok fetiszizálását, mivel ez a folyamat, nézete

<sup>58</sup> TRIGG, 2006. 132.

<sup>59</sup> TRIGG, 2006. 133.

<sup>60</sup> DERRIDA, [1993]. 111.

<sup>61</sup> DERRIDA, [1993]. 111.

<sup>62</sup> DERRIDA, [1993]. 116.

<sup>63</sup> DERRIDA, [1993]. 118.

szerint, elhomályosítja a konkrét történeti események negativitását.<sup>64</sup> Képtelenség megragadni a történetiség szakadékosságát, amennyiben a fetiszizált, történetiként kódolt objektumok elködösítik látásunkat. Amennyiben egy dologhoz fetiszisztikusan viszonyulunk, a létezés valóságos ürességét hagyjuk figyelmen kívül. A kísértetjárta épületek hantológiai jelenléteket képeznek, melyek nyomai szüntelenül kijelentik: itt vagyunk! A spanyolok eltüntetési kísérletei ellenére az indiánok szellemei továbbra is megmaradtak. Valóságos, kézzelfogható entitásokként telítik a horizontot. Egy helybéli így vélekedik: „az indiánok hullócsillagokként születnek újjá! Az indián szelleme mindig újjászületik!”<sup>65</sup> Érdekes esemény az, amikor egy rom vagy egy nép újjászületik. Ezen újjászületés lehet valóságos vagy hamis, attól is függően, hogy milyen mértékben fúródnak bele az újra felszínre kerülő materialitások a különböző társadalmi ágensek észlelésébe.

### *Az autenticitás materialitása*

Gyakran megesik, hogy az újjászületés kudarcra ítéltetett. Egy érdekes példáját nyújtja a felemás újjászületésnek Paul Manning egy, a grúz ortodox templomokról és ezek diskurzív jelentéseiről szóló tanulmányában.<sup>66</sup> Az *autenticitás* kritériuma a grúz templomok esetében a kor. Másként kifejezve, minél régebbi egy templom, annál nagyobb történelmi jelentőséggel van felruházva.<sup>67</sup> Sajátos jellemzője a történelminek tekintett grúz templomoknak, hogy „többségük olyan helyen fekszik, amelyek valaha jelentős népességi központok voltak”, mára viszont „többnyire elhagyott helyek”.<sup>68</sup> Ebből adódóan ezek az objektumok „a korhadásnak valamely szakaszában vannak, nem kevés pedig egyenesen törmelékhalmoz”.<sup>69</sup> Ennek dacára a grúzok többsége nagyobb becsben tartja akár az összeomlott templomokat, mint a modernebb építészűket. A Szovjetunió szétesése óta a grúz ortodox egyház és az egymást követő kormányok igyekeztek újjáépíteni a szervezett vallást, aminek következtében több templom épült az elmúlt huszonöt év során, mint Grúzia egész, e történelmi korszakot megelőző történelmében.<sup>70</sup> A hatóságok szándéka ellenére a templomépítési kampány nem járt különösebb sikerrel. A grúzok a templomépítési kampányt legtöbbször „nem a spirituális megújulás jelének tartják, hanem Grúzia erkölcsi hanyatlása tünetének”.<sup>71</sup> A materiális megújulás ebben a népi diskurzusban kéz a kézben jár a spirituális korrumpálódással, korrupcióval. Hiába a nagyszabású egyházépítő projekt, az átlagos grúzok – legalábbis, ha hihetünk Manning beszámolójának –, az

<sup>64</sup> GORDILLO, 2014. 254.

<sup>65</sup> GORDILLO, 2014. 245.

<sup>66</sup> MANNING, 2008. 327–360.

<sup>67</sup> MANNING, 2008. 327. Ezzel szemben az UNESCO Nara-nyilatkozata az autenticitás kapcsán nem említ egyetlen átfogó szempontot sem, amely alapján azonosítható volna egy kulturális objektum autenticitása. Ugyanakkor az autentikus jelleg alkotóelemeit, meglehetősen szűkre szabottan, kulturálisan kódolt jelentéseként azonosítja, ezáltal többféle interpretációs lehetőséget figyelmen kívül hagyva. Lásd UNESCO, 1994.

<sup>68</sup> MANNING, 2008. 328.

<sup>69</sup> MANNING, 2008. 328.

<sup>70</sup> MANNING, 2008. 344.

<sup>71</sup> MANNING, 2008. 345.

ősi templomromokat spirituális értelemben nagyobb jelentőségűnek és tisztábbnak tartják, mint az újonnan felépített templomokat, még ha esztétikai értelemben az utóbbiak is követik az előbbieket formavilágát.

A rom akár szent, fenséges jelleget ölthet, meghaladva az újszerűbb materialitások érvényét. Nem kíván békésen eltűnni a kísértet. Fennállnak az elnyomni kívánt múlt maradványai, csendesen ellenállva különböző korszakok és politikai irányzatok intencióinak. Trigg nézete szerint leírhatatlanként kell felismernünk a dolgot, immateriális fantomként, amely „nem száll le egy rejtett másholból, hanem a testen keresztül lyukasztja ki a jelent”.<sup>72</sup> A rom testi pórusainkban is megtalálható, és szétporlasztja szubjektivitásunkat. Romos állapotba kerülve elfelejtjük az elmúlt pillanatokot, valamint a jövőt; mi magunk is detemporalizált térbeliségekké válunk.<sup>73</sup> Megnyílván a romosság előtt, a tekintet többé nem rekonstituálható. Széttört egészként kerül vissza a történetiség szférájába, látása egyesülő jellegű szintézist alkot a törmelékkel. Gordillo szerint a törmelék „kódolatlan negativitás”, mivel „a felismerhető formák dezintegrációját” jelzi.<sup>74</sup> A dualista szemlélet alkalmatlan az elhagyatott épületek megragadására, mivel a romok detemporalizált, homályos, különleges atmoszférájában találhatóak. Visszhangzó negativitásuk elnyomhatatlan jelenlétet alkot; nincsen igazi alanya ennek a visszhangzó morajlásnak. Annak ellenére, hogy politikai aktorok igyekeznek felhasználni jelentéstartalmaikat, a romok beszéde eredendően összefüggéstelen, kimondhatatlan: „szétszóródott fragmentumaikat, határosságaikat, nyomaikat, önkéntelen emlékeiket, sugalmazott jelentéseiket, nyugtalanító benyomásaikat és különleges atmoszféráikat képtelenség összefüggő narratívába helyezni”.<sup>75</sup> Legfeljebb történetek darabkái találhatóak, amelyek egy mélyebb valóság felé mutatnak, ez a valóság viszont „a csendbe húzódik vissza”.<sup>76</sup>

Miből ered ez az elhomályosulás, ez a különleges légkör? Miért adja magát a rom? Sőt, adja magát egyáltalán? Egy bizonyos értelemben, a rom a térbeliségbe és materializáltságba áthelyezkedő szellemként tételezhető. Derrida számára a fantom egy olyan létező, amely „szükségképpen meghaladja a (jelenlévő, aktuális, empirikus, élő – vagy másféle) ténylegességét, és az idealitást (a rendező vagy abszolút jelen nem létét) megkülönböztető és szembeállító bináris vagy dialektikus logikát”.<sup>77</sup> A fantom megkerüli az olyan dualisztikus ontológiai kategóriákat, mint aktualitás vagy potencialitás. Derridával együtt bennünket is kísért ez a „másféleség”, ez a köztesség, amely élet és halál között helyezkedik el. Köztessége és felfüggesztettsége okán a fantom elbeszélhetetlen, lineáris narratívába nem foglalható. Edensor olyan régi reklámokról ír, amelyek az értelmehzetetlenséget jelenítik meg „elmosódott, félig széttöredezett mondatokon keresztül”.<sup>78</sup>

Kinek szólnak ezek az aktualitásukat vesztett inskripciók? Van mit mondaniuk a rom (újra)felfedezője számára? Amint a vándor tekintete találkozik az elviesedett, nedves reklámpalakkal, az olvashatatlanná vált üzenettel (mi haszna lehet

<sup>72</sup> TRIGG, 2012. 256.

<sup>73</sup> TRIGG, 2012. 239.

<sup>74</sup> GORDILLO, 2014. 9.

<sup>75</sup> EDENSOR, 2005. 162.

<sup>76</sup> EDENSOR, 2005. 162.

<sup>77</sup> DERRIDA, [1993]. 73.

<sup>78</sup> EDENSOR, 2005. 162.

egy olvashatatlan reklámnak?), valamifajta kommunikáció mégiscsak végbemegy, egy átlépés megtörténik. Edensor érvelése szerint az ilyen materiális fragmentumok lehetőséget kínálnak számunkra egy prelingvisztikus kommunikációba való áthelyezkedésre, a kommunikativitás írásbeliség előtti formáival való találkozásra, valamivel kevésbé elidegenedett üzenetváltásban való részesedésre.<sup>79</sup> A csendes megdermedtség megszakította, valótlanná lényegítette át a kommerciális viszonyokat. A megdermedt reklámüzenet egyszerre éteribb és végtelenül sűrűbb, mint az erősen kommercializált reklámpar virtualizált valósága.<sup>80</sup> Zaj híján artikulálatlan morajláshoz érkezünk, olyan kristálytisztá látáshoz, amely számúzi a zavarodottságot.

Visszatérve a grúziai romok példájához, még néhány észrevételt és összegzést nyújtanánk, annak igénye nélkül, hogy a romosság fenomenológiájáról akár csak megközelítőleg is teljes képet nyújtanánk. Sokkal inkább a jövő számára izgalmas útjelzőket kívánnánk felállítani, amelyek mentén a fenomenológiai vizsgálódás haladhat. Azt követően, hogy szembesítette a régi és új grúz templomok közötti dialektikus viszonyt, Manning egy harmadik kultikus helyről is ír. Psaviban – Grúziának egy hegyes és nehezen megközelíthető vidéke – léteznek úgynevezett *khaetebi*-k (ikonok, kultikus helyszínek), valamint *salotsavebi*-k (imahelyként szolgáló romok), amelyeket – pogány eredetük ellenére – máig használnak a helyiek.<sup>81</sup> Ezek a helyek „mindig egy istengyermekhez kapcsolódnak”, és „a rituális tisztaság képzetével függenek össze”.<sup>82</sup> Nem meglepő módon, a grúz ortodox egyház sohasem nézte jó szemmel ezen „rivális” vallási helyeket, és „rom-bálványimádásnak” titulálja.<sup>83</sup> Ami bennünket a helyi psavi vallási diskurzusból érdekel, az az adományozottnak az ő adományozójával való inadekvációja. Szemben az ajándék kegyes adójával, a vevő szegényes fenoménként tételeződik. A helyi lakosok úgy gondolták, hogy ők jobbágyai (*qembi*) a „másvilágból jött uraknak”, annak dacára, hogy ezen a hegyvidéken sohasem épültek ki a feudalizmus intézményei, szemben Grúzia síkabb tájaival.<sup>84</sup> E vidék lakói úgy tartják magukról, hogy rejtett erőknél vannak alávetve, olyan erőknél, amelyek rituális tisztaságot követelnek tőlük. A rom olyan ajándék, amely végtelenül gazdagabb az emberi jelenlétnél. Honnét ered ez a hatalom?

A hivatalos grúz egyházi diskurzus értelmében a *khaetebi*-k nem egyebek, mint ókori templomok romjai, annak dacára, hogy – korukat tekintve – a legtöbb esetben megelőzik a kereszténység elterjedését Grúziában.<sup>85</sup> Bizonyos esetekben a pogány eredetű hegyi imahelyek szentélyeket is tartalmaznak, *k'vrivi*-ket, amely szó szerint keményt, sűrűt jelent. A *k'vrivi* olyan építmény, amelyből hiányoznak a belső terek. Manning leírásában a *k'vrivi* „egy belső nélküli épület”.<sup>86</sup> Az istenihez való hozzáférés tiltott, mivel az ajándék teljességgel felülmúlja a potenciális

<sup>79</sup> EDENSOR, 2005. 162–163.

<sup>80</sup> EDENSOR, 2005. 163.

<sup>81</sup> MANNING, 2008. 347.

<sup>82</sup> MANNING, 2008. 347.

<sup>83</sup> MANNING, 2008. 348.

<sup>84</sup> MANNING, 2008. 347.

<sup>85</sup> MANNING, 2008. 349.

<sup>86</sup> MANNING, 2008. 349.

megajándékozott fogadóképességét. Olyannyira szentek a *k'vrivi*-k, hogy még hozzájuk érni is tilos.<sup>87</sup> Az isteni emanációk telítik a jobbágyokat, a romok auráinak befogadóit. Képtelenség áthágni ennek a különleges légkörnek a varázsát. Nem munkálgodik itt semmilyen interioritás. Még ha akarnánk sem léphetnénk be a *k'vrivi*-be. Interioritása olyannyira radikálisan passzív, hogy teljesen elrejtőzik az objektíváló tekintet elől. Még falainak közelébe is csupán egy apró falon való átlépés útján férközhetünk, amely olyannyira erős tabu által van védve, hogy „a szentély irányába bemutatott áldozatot csupán vérbe áztatott hógolyóknak a falon való átdobálásával juttathatjuk a szentély közelébe”.<sup>88</sup> Köztünk és a benső nélküli bensőségesség között inkommunikativitás áll fenn. Minden rom esetében az elbeszélhetetlenség többletei nyilatkoznak meg.

### Felhasznált irodalom és rövidítések

#### AUGÉ

[1992] AUGÉ, Marc: *Nem-helyek. Bevezetés a szürmodernitás antropológiájába*. Ford.: FÁBER Ágoston. Budapest, Múcsarnok Nonprofit Kft., 2012.

#### CASEY

1998 CASEY, Edward S.: *The Fate of Place. A Philosophical History*. Los Angeles–London, University of California Press, Berkeley, 1998.

2000 CASEY, Edward S.: *Remembering. A Phenomenological Study*. Bloomington–Indianapolis, Indiana University Press, 2000.

#### CHELCEA

2015 CHELCEA, Liviu: “Postindustrial Ecologies: Industrial Rubble, Nature and the Limits of Representation.” *Parcours anthropologiques*, 10. (2015) 1. sz. 186–201.

#### DERRIDA

[1993] DERRIDA, Jacques: *Marx kísértetei. Az adósállam, a gyász munkája és az új Internacionálé*. Ford: BOROS János – CSORDÁS Gábor – ORBÁN Jolán. Pécs, Jelenkor, 1995.

#### DESILVEY–EDENSOR

2013 DESILVEY, Caitlin – EDENSOR, Tim: Reckoning with ruins. *Progress in Human Geography*, 37. (2013) 4. sz. 465–485.

#### EDENSOR

2005 EDENSOR, Tim: *Industrial Ruins. Spaces, Aesthetics and Materiality*. New York–Oxford, Berg, 2005.

#### FOREST– JOHNSON

2002 FOREST, Benjamin – JOHNSON, Juliet: Unraveling the threads of history: soviet-era monuments and post-soviet national identity in Moscow. *Annals of the Association of American Geographers*, 92. (2002) 3. sz. 524–547.

<sup>87</sup> MANNING, 2008. 349.

<sup>88</sup> MANNING, 2008. 350.

**GORDILLO**

2014 GORDILLO, Gastón R.: *Rubble. The Afterlife of Destruction*. Durham, Duke University Press, 2014.

**KAPLAN – KIRKPATRICK**

2015 KAPLAN, Sarah – Nick KIRKPATRICK: *In the eerie emptiness of Chernobyl's abandoned towns, wildlife is flourishing*. ([https://www.washingtonpost.com/news/morning-mix/wp/2015/10/06/in-the-eerie-emptiness-of-chernobyls-abandoned-towns-wildlife-is-flourishing/?utm\\_term=.446e825b55b1](https://www.washingtonpost.com/news/morning-mix/wp/2015/10/06/in-the-eerie-emptiness-of-chernobyls-abandoned-towns-wildlife-is-flourishing/?utm_term=.446e825b55b1) – Utolsó letöltés: 2015. október 6.)

**KROKER**

2014 KROKER, Arthur: *Exits to the Posthuman Future*. London–New York, Polity Press, 2014.

**MANNING**

2008 MANNING, Paul: Materiality and cosmology: Old Georgian churches as sacred, sublime, and secular objects. *Ethnos*, 73. (2008) 3. sz. 327–360.

**PALMER**

2003 PALMER, Clare: Placing Animals in Urban Environmental Ethics. *Journal of Social Philosophy*, 34. (2003) 1. sz. 64–78.

**SCHNEEKLOTH**

2007 SCHNEEKLOTH, Lynda: Unruly and Robust: An abandoned industrial river. In: *Loose Space. Possibility and Diversity in Urban Life*. Eds.: FRANCK, Karen A. – STEVENS, Quentin. London–New York, Routledge, 2007. 253–271.

**TRIGG**

2006 TRIGG, Dylan: *The Aesthetics of Decay. Nothingness, Nostalgia and the Absence of Reason*. Peter Lang, New York, 2006.

2012 TRIGG, Dylan: *The Memory of Place. A Phenomenology of the Uncanny*. Athens, OH, University of Ohio Press, 2012.

**UNESCO**

1994 UNESCO: *Nara Document on Authenticity*. (<http://whc.unesco.org/archive/nara94.htm> – Utolsó letöltés: 2017. 10. 18.)

**WEISMAN**

2007 WEISMAN, Alan: *The World Without Us*. New York, St. Martin's Press, 2007.

**WILLIAMS**

2013 WILLIAMS, David: *Writing Post-Communism. Towards a Literature of the East European Ruins*. London–New York, Palgrave Macmillan, 2013.

*Horváth, Márk – Lovász, Ádám*

### **Ruins and Ghosts: Towards a Spectral Phenomenology**

Thoughts of deep negativity and ruination are unavoidable in any discussion of materiality. All that which manifests itself in the world must go through decay and disintegration. The object of our essay is the phenomenological interpretation of ruins, as well as the broader philosophical implications of absent presences. Adapting Jacques Derrida's notion of "hauntology", we seek to write on ruins as presences, whose inner sactums can never be entirely experienced by human subjectivity. The object of this essay is not merely the sociological investigation of postindustrial, even postreligious decay, degradation and disappearance, but also the construction of a phenomenological approach adequate to such realities. No single experience of place has a monopoly on either meaning or relevance. Rather, there are always already multiple ways of experience, as exemplified by various deviant modes of relating to decayed, ruined space. Weeds growing upon walls or animals hiding among the shadows of abandoned buildings are as much deviant users of space as the various human outcasts, deviants and vagrants who live out their desires among ruins. Many authors have investigated such notions as "postindustrialization" in the postcommunist social context in particular. Our own investigation does not seek to add to the overproduction of social scientific debates and literature. Rather, we seek to bring the presence of decay closer to the reader. This essay therefore seeks to be more than a mere description. Instead, it seeks to summon the spectral authenticity of ruins. From animal studies to the anthropology of religion, we cite a variety of areas that have fruitfully investigated various experiences relating to ruins, so as to construct a spectral phenomenology. In conclusion, we shall focus on the presence of the ruin itself. The ruin, like any other object, must be conceptualized as something irreducible to its effects or the experiences it provokes, for it contains an excess essentially outside of any and all experience.

